

## De la culture comme « produit » à la culture comme expérience

### Retour à l'ethnographie

### From Culture as a "Product" to Culture as Experience

### Back to ethnography

Madeleine Pastinelli

Volume 29, numéro 1-2, 2007

Retour à l'ethnographie

Back to Ethnography

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/018744ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/018744ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Association Canadienne d'Ethnologie et de Folklore

ISSN

1481-5974 (imprimé)

1708-0401 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Pastinelli, M. (2007). De la culture comme « produit » à la culture comme expérience : retour à l'ethnographie. *Ethnologies*, 29(1-2), 5–48.  
<https://doi.org/10.7202/018744ar>

# DE LA CULTURE COMME « PRODUIT » À LA CULTURE COMME EXPÉRIENCE

Retour à l'ethnographie

**Madeleine Pastinelli**

*Célat et Département de sociologie, Université Laval*

En 1973, il y a donc aujourd'hui près de 35 ans, Clifford Geertz publiait pour la première fois sa fameuse réflexion sur la description dense (*thick*) en anthropologie. S'appliquant non pas tant à énoncer un programme pour l'anthropologie (à dire en somme ce que *devraient* faire les anthropologues), mais bien plutôt à circonscrire la démarche anthropologique, Geertz réaffirmait en outre le caractère descriptif de l'activité des anthropologues. D'entrée de jeu, il proposait que, pour savoir en quoi consiste une discipline, il ne fallait pas tant s'intéresser aux résultats qu'elle produit, aux théories qu'elle formule ou aux découvertes qui en émanent, mais bien plutôt regarder ce que font concrètement ses praticiens. Et Geertz disait qu'à l'évidence, ce que font les anthropologues, ce sont des descriptions, c'est-à-dire de l'ethnographie. Le propos de Geertz est toujours d'une grande actualité chez les anthropologues et il me semble aujourd'hui pouvoir également très bien s'appliquer à ce qu'est devenue l'ethnologie canadienne.

Pour les besoins de ce texte et de façon tout à fait exceptionnelle, je voudrais me permettre d'utiliser la distinction nord-américaine classique que font (ou que faisaient encore récemment) les ethnologues et les folkloristes entre ethnologie<sup>1</sup> et anthropologie, l'ethnologie se présentant elle-même comme l'étude diachronique des cultures occidentales et se caractérisant par le fait que le chercheur soit lui-

---

1. Du côté anglophone, autant au Canada qu'aux États-Unis, au lieu d'« ethnology », on parle plus couramment de « folklore » pour désigner la discipline.

même de la culture qu'il étudie (le « proche » ou le « même »), alors que l'anthropologie est (ou était) plutôt pensée comme l'étude synchronique des cultures exotiques, qui ne sont donc pas celles de ceux qui les étudient (Bergeron et al. 1978 ; Desdouits 1997). Encore faut-il préciser qu'en Amérique du Nord, de façon générale, cette distinction est essentiellement faite par les ethnologues et les folkloristes et demeure le plus souvent ignorée par les anthropologues, lesquels, peut-être eu égard à leur nombre (plus important que celui des ethnologues), semblent couramment faire abstraction de l'existence même de cette discipline, qui s'est longtemps voulue distincte de la leur. Bien sûr, avant de recourir à une telle distinction, il faut par ailleurs tout de suite ajouter qu'on ne saurait plus aujourd'hui avoir l'idée de donner quelques fondements théoriques, méthodologiques ou épistémologiques à celle-ci. De fait et bien qu'elle ait jadis adopté la forme que je viens d'énoncer et que ce soit cette distinction qui soit à l'origine d'institutions et de traditions disciplinaires distinctes, il y a bien sûr aujourd'hui des chercheurs formés en ethnologie qui travaillent dans des perspectives synchroniques et parfois aussi (quoique plus rarement) dans des contextes exotiques, et il y a déjà un bon moment que les anthropologues ont entrepris de s'intéresser à la dimension historique des phénomènes qu'ils étudient et que plusieurs ont également entrepris d'appliquer leur démarche aux sociétés occidentales.

Cela dit, il y a tout de même encore lieu de reconnaître l'existence d'une distinction institutionnelle et de traditions disciplinaires distinctes. En effet, à l'Université Laval il y a toujours un programme d'ethnologie distinct du programme d'anthropologie, tout comme à l'Université Memorial, il y a toujours un département de folklore distinct du département d'anthropologie, et on constate le même genre de dédoublement dans la large majorité des universités américaines qui comptent des départements de folklore. Je voudrais finalement insister sur le fait qu'on aurait certainement tort de croire que cette distinction n'est plus aujourd'hui qu'une histoire de découpages administratifs : rien ne me semble plus faux ! En effet, alors que les anthropologues se reconnaissent eux-mêmes comme les héritiers de Mauss ou de Malinowski, les ethnologues se reconnaissent plutôt comme les héritiers de Van Gennep ou de Propp et, pendant que les étudiants en anthropologie à Laval lisent pour une première fois Lévi-Strauss, les étudiants en ethnologie découvrent plutôt Favret-Saada. Enfin, quoi qu'on puisse dire des anciens découpages culturalistes entre terrains

qui permettaient de faire les expertises des uns et des autres en anthropologie et qui, aujourd'hui, n'auraient plus de pertinence, force est de constater que quantité de programmes en anthropologie témoignent toujours du découpage en aires culturelles, lequel me semble encore plus prégnant dans la façon dont se fait le recrutement des nouveaux professeurs dans les départements d'anthropologie (il est en effet très rare qu'on fasse le recrutement sans spécifier qu'on accordera la préférence à des candidats s'intéressant à une aire culturelle en particulier). De même, on peut aussi observer, chez les ethnologues, la nette persistance de questionnements et de perspectives diachroniques (celle-ci est présente dans tous les articles de ce numéro), de même que la prédilection pour certains objets qui furent longtemps au cœur de cette discipline. Concrètement, les ethnologues ont leurs associations, leurs revues, leurs réseaux académiques et leurs événements scientifiques ; il en va de même pour les anthropologues ; le mélange des deux, même s'il a parfois lieu (certains s'aventurent parfois chez leurs voisins), demeure cependant toujours assez exceptionnel. En somme, même si on ne saurait plus faire de distinction eu égard aux méthodes, aux cadres théoriques et aux objets d'études, il n'en demeure pas moins que l'héritage disciplinaire n'est pas le même, que le corpus de littérature savante auquel les étudiants de premier cycle sont initiés diffère et qu'il en va de même des terrains et des questionnements qui sont le plus souvent choisis d'un côté comme de l'autre. Il y a donc certainement encore lieu de reconnaître l'existence d'une distinction, fût-elle uniquement contingente et liée à l'histoire des institutions, et, sur la base de celle-ci, de remarquer que si l'importance de l'ethnographie comme démarche pouvait déjà être constatée il y a plus de trente ans en anthropologie, celle-ci apparaît comme relativement nouvelle du côté de l'ethnologie.

L'importance prise par les entreprises ethnographiques chez les ethnologues canadiens me semble étroitement liée à un déplacement du regard qui nous a progressivement fait passer d'une étude de la culture comme *produit* à une étude de la culture comme *expérience sociale*. Dans les pages qui suivent, je voudrais donc faire état de ce en quoi me semble consister ce passage et réfléchir à ce qui caractérise cette forme d'ethnographie comme nous la pratiquons aujourd'hui. Ce numéro de la revue m'apparaît comme l'occasion idéale pour me risquer à un tel exercice. En effet, les textes rassemblés ici ont ceci de particulier qu'aucun d'entre eux n'a été soumis à la revue en réponse à un appel

d'articles comme on en diffuse couramment en vue de la préparation de numéros thématiques. Cette collection de textes était à l'origine celle d'un numéro « ouvert », c'est-à-dire l'assemblage de tous les articles reçus par la revue au cours des dernières années et des derniers mois. Mais qu'on ne s'y trompe pas : ce n'est pas parce que les textes en question n'ont pas tous en commun un même objet, un même phénomène ou un même terrain que l'ensemble est dépourvu d'unité ! En effet, les numéros ouverts ont ceci de particulier, à la différence des numéros thématiques, qu'ils témoignent le plus souvent d'une forte unité disciplinaire. C'est que, s'il est courant que la revue publie des travaux émanant de chercheurs d'autres disciplines qui proposent leurs textes en réponse à des appels pour des numéros thématiques, les autres articles que reçoit la revue sont presque toujours des travaux d'ethnologues, qui se reconnaissent en appartenance à cette discipline et qui considèrent cette revue comme la leur. Non seulement l'unité de l'ensemble me semble bien réelle, mais celle-ci m'apparaît comme tout à fait révélatrice dans la mesure où les travaux de ce numéro concernent des terrains, des périodes et des phénomènes variés.

### **D'une conception à l'autre de la « culture »**

Quand j'ai entrepris mes études de premier cycle en ethnologie à l'Université Laval (c'était en 1994), dans à peu près tous nos cours, nos professeurs nous incitaient non seulement à faire de l'enquête de façon quasi-systématique<sup>2</sup>, mais ils nous incitaient aussi très fortement à nous créer un fonds aux Archives de folklore et à toujours prendre soin d'y déposer le produit des enquêtes ainsi réalisées. Je ne sais pas dans quelle mesure on incite encore aujourd'hui les étudiants en ethnologie à déposer

- 
2. Je me souviens entre autres être allée faire des photos d'objets dans la grange de mon père pour un cours de culture matérielle, avoir fait quelques entrevues au sujet d'une croix de chemin de Boischatel dans un cours de religion populaire, avoir fait des entrevues dans le comté de Bellechasse sur l'histoire d'une école de rang dans le cours d'enquête orale, des entrevues avec des religieuses de l'Hôtel-Dieu dans le cadre d'un cours de pratique d'enquête ethnologique, d'autres encore avec des luthiers dans le cadre d'un projet spécial, puis un autre terrain encore dans le cadre de mon stage. Nul doute, du moins à cette époque, que le programme d'ethnologie était et de loin, de tous les programmes d'études en sciences humaines à l'Université Laval, celui dans lequel les étudiants étaient le plus tôt et le plus régulièrement amenés à se faire enquêteurs et à manipuler un magnétophone...

les matériaux qu'ils collectent aux archives, mais il me semble dans tous les cas que cette préoccupation pour la collecte et la conservation était assez symptomatique d'une certaine conception de ce qu'est la culture. En effet, si les étudiants en anthropologie ou en sociologie, par exemple, sont bien eux aussi amenés, dans le cadre de leur formation de premier cycle, à faire des enquêtes de terrain et bien que, dans certains cas, les autres départements puissent conserver en archives les *travaux* faits par les étudiants<sup>3</sup>, à ma connaissance, en sociologie comme en anthropologie, personne n'a jamais nulle part eu l'idée de réunir et de conserver l'ensemble des données brutes (et non pas des analyses produites sur la base de celles-ci) collectées par les étudiants dans le cadre de leurs travaux de terrain.

Cette préoccupation en ethnologie était bien sûr l'héritage (devenu peut-être quelque peu anachronique au milieu des années 1990) d'une période encore récente pendant laquelle on avait l'idée de sauver de leur imminente disparition des faits de culture populaire qui auraient pu recéler le *Volksgeist*, témoigner d'une filiation avec un passé fort ancien que l'on n'était pas en mesure — pour le moment — de voir et de comprendre, faits dans lesquels se trouvaient peut-être à notre insu de véritables trésors, qui dans un quelconque avenir et grâce à des méthodes qu'il nous restait à inventer pourraient éventuellement livrer leurs secrets. Peu importe donc la nature de ce qu'on collectait, il convenait de le conserver précieusement pour la postérité... au cas où ! À l'origine de cette conception, à l'époque de la fondation des archives, ce que collectaient les folkloristes, c'était des *produits* de la culture populaire, et plus particulièrement ceux dans lesquels on croyait, depuis Herder, que se transmettait le génie de la nation, c'est-à-dire les productions de tradition orale (contes, légendes, chansons). Je ne veux pas insister sur le cadre dans lequel se sont ensuite élargis les champs d'intérêt des folkloristes et des ethnologues pour intégrer progressivement l'étude de la culture matérielle, des savoir-faire et des techniques, des fêtes populaires, des croyances et des rituels, celui-ci ayant déjà fait l'objet de plusieurs synthèses (voir notamment Desdouits 1997 ; Roberge 2004 ; Bricault et al. 2004). J'aimerais simplement remarquer que, en regard de presque tous ces champs d'études et au moins jusque vers le

---

3. Par exemple, le département de sociologie auquel je suis rattachée conserve jalousement tous les rapports d'enquête réalisés par les étudiants du département depuis plus de 25 ans dans le cadre du Laboratoire de recherche en sociologie.

début des années 1990 (et même bien plus récemment encore dans le cas de certains travaux), ce qui était le plus souvent l'objet de l'ethnologue, c'était les « produits » de la culture et ce fut aussi progressivement ensuite la « production » de la culture.

Le costume, comme le mobilier, l'habitation, les chansons, les contes, le rituel, ce sont en fin de compte des *produits* de la culture. On s'est d'abord intéressé à ceux-ci avant de s'intéresser en plus aux conditions de leur production et de leur reproduction. Dans ce sens, étudier les techniques ou les savoir-faire, comme étudier la mode, la transmission des légendes ou les performances des conteurs, c'était faire l'étude de ce qui rend possible l'existence de ces manifestations de la culture, et c'était à ce titre avoir encore le regard braqué sur ce que produit la culture. Qu'il soit question des arts et métiers, des chansons, de l'art populaire, des contes, du costume, des fêtes, des rituels, il s'agit toujours en fin de compte de ce qu'on reconnaît comme des *manifestations* de la culture. Les textes de Luc Dupont et de Martyne Perrot, dans ce volume, suivent ce courant en rendant compte de phénomènes en devenir, qu'il s'agisse des émissions de télé-réalité ou du statut de l'enfant, tellement familiers qu'on ne les voit plus.

Mais pour aller plus loin, on pourrait voir dans cette vision des choses une extension généreusement élargie de l'acception de sens commun de la notion de culture, suivant laquelle « la culture » renvoie pour l'essentiel au domaine des productions esthétiques (les beaux-arts, la littérature, le théâtre, la musique et la danse), qui ont ceci de particulier qu'elles sont « observables ». Cette conception de la culture comme produit ou comme manifestation (et par extension le contexte dans lequel se produisent ces manifestations ou se développent les aptitudes et les conditions favorables à leur production) se distingue bien sûr nettement de la façon dont l'anthropologie définit la culture, c'est-à-dire, suivant Geertz (d'après Weber), comme « la toile de signification à laquelle l'homme est suspendu et qu'il a lui-même tissée<sup>4</sup> » (Geertz 1973: 5) ou, de façon peut-être plus consensuelle, comme un ensemble cohérent et structuré de manières de voir, de dire et de faire, qui permet d'interagir avec les autres et d'agir sur son environnement. En somme, on a d'un côté la culture comme manifestations observables, voire « collectables », et d'un autre côté, la culture comme système de sens ou comme conception du monde et rapport à celui-ci.

---

4. Ma traduction.

Cet intérêt de la discipline pour les productions et les manifestations de la culture n'est certainement pas étranger aux conceptions romantiques de Herder, qui furent à l'origine des premières collectes de folklore (celles des frères Grimm au premier chef). Pour Herder, chaque peuple était doté d'un caractère original, distinctif et unique, qui s'était forgé au fil des siècles par le contact des hommes avec la terre et le climat, qui constituait en quelque sorte l'essence de chaque peuple et qui se transmettait dans la langue<sup>5</sup>. Il peut être utile de rappeler, pour qui s'intéresse à l'histoire des idées qui se trouvent en amont des premières collectes, que si c'est d'abord des faits de tradition orale qui ont été collectés, c'est parce que Herder croyait que c'était dans la *langue* du peuple (celle des paysans vivant au rythme des saisons, en contact avec la terre, de préférence illettrés et donc encore porteurs de cette essence dans sa forme la plus pure) que se transmettait le caractère distinctif, unique et singulier de la nation (qu'on a plus tard appelé le *Volksgeist*) (Thiesse 2001). Or, suivant l'intention de Herder, ce qu'on aurait voulu trouver et sauver, c'était bien sûr ce mystérieux *Volksgeist* et non pas simplement les contes eux-mêmes. Mais comme on n'a vraisemblablement jamais trop su exactement en quoi consistait le *Volksgeist* ni de quelle manière il eut fallu s'y prendre pour extraire cet occulte génie de là où il se trouvait et pouvoir enfin l'admirer dans toute sa splendeur, on se contentait de collecter tout ce qui était susceptible de le contenir ou d'en être une manifestation. En somme, à défaut de pouvoir étudier la « culture » — ou même de savoir ce dont il était question — on en étudiait les manifestations. Après les contes vinrent les objets, les techniques, les rituels et, plus tard, les « contextes » dans lesquels ceux-ci étaient produits, transmis ou utilisés, mais il n'est pas sûr du tout que cette multiplication ou cet élargissement des objets d'étude ait pour autant reposé sur une transformation des regards portés sur ceux-ci. L'étude de la culture comme produit, c'était me semble-t-il l'étude d'un ensemble de *signes*, qui n'ont peut-être jamais tant été étudiés pour eux-mêmes, mais plutôt pour autre chose, pour ce qu'on imaginait être caché quelque part en eux ou qui les aurait sous-tendus et qu'on rêvait sans doute secrètement, par le détour de savantes démarches herméneutiques, de réussir à atteindre.

Vis-à-vis de la transformation de ce regard qui, de braqué sur les produits de la culture et la production de ceux-ci, s'intéresse désormais

---

5. Herder a formulé l'essentiel de cette thèse en 1771 dans son *Traité de l'origine du langage*.



plutôt au rapport au monde ou à ce qu'on pourrait appeler l'expérience sociale, il n'y a certes pas lieu de dire qu'on aurait finalement trouvé les moyens d'étudier directement « la culture » au lieu de se contenter d'en étudier les manifestations, c'est-à-dire qu'on en serait aujourd'hui arrivé à tracer les contours de cette force occulte, de ce « système de représentations » ou de ce sens caché, qui « sous-tendrait » les pratiques et les actions humaines. D'ailleurs, comme Jean Bazin (1998), à la suite de Geertz, l'a si bien montré, il ne va pas de soi du tout qu'il n'existe jamais nulle part quoi que ce soit qui « sous-tend » les actions humaines et qui serait à découvrir, au-delà du simple fait qu'elles ont lieu dans des contextes collectivement partagés dans lesquels certaines manières de faire conviennent et d'autres non. C'est sans doute plutôt notre perspective qui s'est transformée de sorte que le regard de la discipline ne se porte plus sur la culture comme « produit », mais plutôt sur la culture comme rapport au monde ou comme expérience sociale.

Ainsi, dans ce numéro, Holly Everett ne s'interroge pas sur les techniques de cueillette des petits fruits, sur leur histoire, sur les traditions ou les savoir-faire qui les entourent ou sur leur transmission, mais bien plutôt sur la place qu'ils occupent dans l'image d'eux-mêmes que les Terre-neuviens s'appliquent à produire auprès des visiteurs et dans le jeu des rapports entre les Terre-neuviens et les Autres. Et pour bien montrer en quoi consiste ce jeu de représentations de la société terre-neuvienne, il est certes utile, comme elle le fait et tout en montrant les modalités de construction de ces représentations, de mettre les fruits sauvages en perspective en osant rappeler la place qu'occupe le *fish and chips* dans la vie quotidienne à Terre-Neuve. De même, quand Ian Brodie s'interroge sur ce qu'implique l'achat d'un premier soutien-gorge pour les jeunes filles et qu'il propose d'y voir en quelque sorte un passage, il n'est pas question de faire une étude du rite comme on en aurait faite une il y a encore une quinzaine d'années. En effet, autrefois, l'étude d'un « rite » aurait probablement consisté essentiellement à en retracer l'histoire, à en documenter chacune des étapes successives, à décrire finement les conditions dans lesquelles il se déroule, les rôles joués par les uns et les autres dans le cadre de celui-ci, les instruments ou accessoires nécessaires à sa réalisation, etc., lesquels éléments auraient éventuellement pu servir de support à une analyse symbolique, structurale, historico-géographique ou autre (suivant l'époque et les allégeances de l'herméneute). Si certains de ces aspects sont bien sûr présents dans le travail de Ian et supportent son propos, ce qui est visé

dans celui-ci, ce n'est pas le « rite » lui-même (l'auteur nous montre d'ailleurs qu'il y a là plutôt et plus simplement un passage), c'est-à-dire sa provenance, sa forme, sa signification, ses composantes, mais bien plutôt la façon dont en font l'expérience ceux et surtout celles qui y sont impliquées. Ce qui intéresse Ian, c'est en somme ce qui se joue en pratique et subjectivement pour la jeune fille qui achète un soutien-gorge pour la première fois : en cela, l'objet d'étude, ce n'est pas tant le passage lui-même, c'est la façon dont on l'expérimente.

Cette perspective me semble tout à fait centrale dans les textes réunis ici. Dans son article sur les powwows du sud-ouest ontarien, Anna Hoefnagels fait état du caractère très récent de ce genre de célébrations, les emprunts que supposent celles-ci et la façon dont elles se sont développées en continuité avec les rassemblements chrétiens organisés par les religieux et auxquels prenaient part les Autochtones jusqu'aux années 1950. Mais son travail montre également et peut-être surtout ce que sont les rapports qu'entretiennent les Autochtones aujourd'hui avec ces célébrations et l'importance qu'ils leur accordent : on y découvre subtilement ce qu'est le powwow dans l'expérience des Autochtones eux-mêmes, non seulement en regard de ce qu'ils en disent, mais aussi très concrètement en regard des pratiques, individuelles et collectives qui entourent le powwow. Van Troi Tran, pour sa part, dans son article sur l'éphémère dans l'Exposition universelle de 1889, nous invite à découvrir ce qui est en jeu dans différentes manifestations ayant lieu dans le cadre de l'exposition et qui constituent des lieux de consommation et d'interactions amenant les visiteurs à devenir acteurs de l'exposition au lieu de se réduire au rôle de réceptacles du discours colonial. C'est bien ici l'expérience du visiteur qui est au cœur de la réflexion et non pas d'abord ce qu'on lui donne à voir ou à consommer. La description lui permet de lever le voile sur les décalages qui existent entre le discours officiel de l'État colonial et le sens qui se dégage de l'expérience en question, ces événements permettant en somme d'articuler en pratiques des conceptions en apparence contradictoires.

Bien que son article ne se présente pas a priori comme relevant d'une enquête empirique mais plutôt comme la relecture de l'apport de Margaret Sargent aux collectes terre-neuviennes, Anna K. Guigné présente ici un fin travail ethnobiographique de l'œuvre de Sargent, permettant de mettre en lumière et de nous donner à imaginer ce que fut l'expérience de cette femme qui entreprit en 1950 un voyage pour se rendre à St. John's depuis Ottawa pour y faire de l'enquête de terrain.

Dans une perspective différente, mais rejoignant Guigné sur le caractère biographique de la démarche, Maria Mateoni fait état de son séjour au monastère de Saint-Nicolas en Roumanie, où elle s'est intéressée à la place qu'occupe la maison dans le parcours et la mémoire de la mère Neonila. De façon tout à fait surprenante, c'est toute la dynamique des rapports entre l'intérieur et l'extérieur et toute la mémoire de la famille et de la communauté qui se révèlent à travers les pratiques du lieu et les rapports entretenus avec cette maison.

Cette transformation des regards portés par les ethnologues et qui nous amène à nous pencher non plus sur des produits de la culture, mais plutôt sur les expériences faites par les uns et les autres dans différents contextes donne lieu à des démarches qui me semblent tenir largement de l'ethnographie. Il n'y a pas ici d'auteur qui présenterait une « méthode » d'analyse, procédant par la classification, le décodage de symboles, la recherche d'éléments de structure, d'unités significatives ou par toute autre entreprise supposant, d'une manière ou d'une autre, la réorganisation des matériaux empiriques sous le mode de la formalisation. De telles démarches sont écartées au profit des seules singularités et de la logique même du terrain d'enquête de chacun. En témoigne d'ailleurs la façon dont sont appréhendés les terrains et objets d'enquête par chacun, les démarches s'avérant très largement inductives et les considérations méthodologiques se limitant pour l'essentiel à faire état de la provenance des matériaux analysés : une série d'entrevues réalisées à tels moments auprès de participants recrutés de telles et telles façons, des observations faites dans le cadre d'une thèse à tel endroit ou tel corpus de documents d'archives. Mais plus encore, si ces entreprises tiennent de l'ethnographie, c'est plus fondamentalement parce que l'interprétation du phénomène étudié se trouve dans la description même de ce qui est relevé sur le terrain ; c'est dans la description de discours, de récits et d'actions prises dans la singularité des contextes que se trouve l'essentiel de l'effort interprétatif permettant de montrer en quoi consiste l'intelligibilité du phénomène étudié.

### **Dualité du monde et connaissance ethnographique**

S'il y a interprétation dans la description, c'est bien parce que celle-ci n'est jamais un simple exercice de codage du réel, comme si « la perception du mobilier du monde et des événements qui s'y déroulent échapp[ait] aux contraintes de l'activité épistémique » (Lenclud 1995 :

113). Ce que l'ethnographie comme elle est pratiquée par les auteurs de ce numéro a de différent, par rapport à ce que fut jadis cette conception de la description comme plate transcription d'un réel objectif qu'on imaginait dépourvue d'interprétation (et qui pour cette raison était assez largement déconsidérée comme démarche : il convenait de dépasser ce niveau), c'est bien que celle-ci apparaît en règle générale comme réflexive : vraisemblablement, nous ne sommes plus dans l'illusion de la saisie d'un réel objectif et c'est bien pourquoi des auteurs comme Ian Brodie, Maria Mateoni et Ghislaine Gallenga assument pleinement leur regard, leur présence sur le terrain d'enquête et les placent au cœur de leur description. Marie Renier, quant à elle, fait de cette illusion de la saisie du réel dans la description l'objet même de sa réflexion sur les récits de voyage. Dans son article sur les récits de voyage, elle se penche sur la façon dont ces écrits — ceux des explorateurs, des missionnaires comme des anthropologues — s'inscrivent dans une histoire partagée qui contribue à donner forme au mythe collectif de l'Autre et de l'Ailleurs. En se penchant tout autant sur ce qui vient en amont du récit, avant même le départ du voyageur, que sur ce que représente la rencontre de l'Autre, elle nous amène au cœur non seulement de la construction du récit, mais de la place qu'il occupe dans l'expérience du voyageur.

Au-delà de la dimension réflexive des démarches, on peut cependant encore s'interroger à savoir en quoi et comment la description ainsi produite permet de connaître ou de comprendre quelque chose de l'expérience ou du rapport au monde des individus ou des groupes dont elle parle. Pour le dire autrement, en quoi ces descriptions se distinguent-elles de celles que pourraient produire (et que produisent parfois effectivement) les gens dont il est question ? Quel genre de connaissance permet de produire la description ethnographique et que décrit-elle qui permette de faire émerger une « connaissance » ou, à tout le moins, une compréhension du phénomène étudié ?

Dans certaines démarches, inspirées de l'anthropologie postmoderniste comme l'a développée James Clifford (1986), on soutenait que la démarche ethnographique devait abolir toute rupture épistémologique, recueillir directement le point de vue des gens rencontrés sur le terrain, pour ensuite (après avoir opéré un travail de sélection et de mise en ordre dont on aurait bien voulu pouvoir effacer les traces) se contenter de rapporter la diversité des points de vue relatifs à un contexte donné, c'est-à-dire de faire état de la diversité et de la

dissonance des « voix » qui résonnent dans un même cadre social — idéalement sans jamais rien y ajouter. En toute logique, une telle démarche ne pouvait conduire l'anthropologue qu'à mettre en forme des miroirs dans lesquels les participants auraient pu se retrouver comme ils s'étaient préalablement énoncés. Et on peut se demander, dans la mesure où la démarche se garderait bien de dire quoi que ce soit de ce que disent les participants eux-mêmes (la plume du chercheur s'appliquant plutôt à redire et à synthétiser ce qu'ils disent), s'il n'est pas plus simple d'offrir une tribune aux individus en question et s'il n'est pas à la rigueur superflu de se poser ainsi en relais de leurs propres interprétations. Or, les travaux qui sont réunis ici ne s'en tiennent évidemment pas à une telle perspective et disent bien quelque chose de plus du contexte étudié que ce qu'en disent eux-mêmes les acteurs qu'on y trouve. Mais que disent-ils à travers la description ?

Je voudrais maintenant me risquer à esquisser une réponse à ces questions. Sans vouloir exagérer l'homogénéité des procédés auxquels ont recours les auteurs dont sont ici réunis les travaux, il me semble que ceux-ci tendent dans l'ensemble, en fin de compte, à une démarche qui consiste à rendre l'expérience intelligible et à en restituer la complexité en distinguant implicitement et en circonscrivant en parallèle la cohérence du discours et la cohérence des pratiques. C'est, il me semble, en circonscrivant la brèche ouverte entre les deux, en nous en donnant à voir l'étendue et la profondeur, que ces descriptions parviennent à rendre intelligibles les expériences humaines dont elles rendent compte. Bien sûr, une telle démarche ne ressort certes pas aussi nettement de chacun des textes et plusieurs ne s'en tiennent pas non plus uniquement à celle-ci. Mais elle n'en est pas moins, me semble-t-il, l'orientation qui se dégage le plus nettement de cet ensemble de travaux. En reprenant ici, comme je les ai compris, quelques-uns des arguments et éléments de réflexion développés par Jean Bazin (1998) dans un article intitulé « Questions de sens<sup>6</sup> », je vais tenter d'exposer ce que sont les postulats sur lesquels repose cette démarche et ce en quoi elle consiste.

---

6. Paru dans un numéro de *l'Enquête* consacré à la description, cet article se présentait comme une relecture critique de la perspective de Geertz sur la description et, plus fondamentalement, sur la conception de la culture que celle-ci présuppose. Ce texte, d'une grande clarté et qui me semble d'une importance fondamentale, a en outre été l'occasion, pour Bazin, d'explicitier la nature et les limites de ce que pouvait être le travail interprétatif en ethnologie. La perspective de Bazin se présente comme une rigoureuse application à

Remarquons d'abord que, si le travail de l'ethnologue ne consiste pas seulement à faire état de ce que peuvent dire les individus auxquels il s'intéresse, c'est bien parce qu'on postule qu'il y a, justement, autre chose à en dire, que, au moins sur certains plans, les acteurs concernés ne sont pas toujours et pas en tout temps en mesure de faire correctement état eux-mêmes de ce en quoi consiste leur expérience. S'il en était autrement, la démarche de l'ethnologue serait profondément vaine : il suffirait, comme le préconisait Clifford, de laisser parler les participants. On peut certes toujours questionner les gens sur le sens de leurs actions (ou prendre acte, à travers les archives, de ce qu'ils ont pu en dire) et ceux-ci sont naturellement toujours en mesure de produire un discours en réponse aux interrogations qu'on leur soumet. Comme le remarque Laburthe-Tolra, « n'importe qui a assez de bonne volonté pour répondre au moins n'importe quoi à n'importe quelle question. Autrement dit, qui pose des questions n'obtient que des réponses, souvent moins fonction des questions posées que de l'attente supposée de l'enquêteur, selon les préoccupations et les intérêts que le sujet questionné lui prête » (1998 : 14). En outre, et si le sens que les acteurs peuvent imputer à leurs actions, la manière dont ils peuvent en rendre compte discursivement, ne relève certainement pas de l'arbitraire le plus complet et mérite à ce titre qu'on s'y attarde, il ne va pas de soi pour autant que ce *sens-là* permette de circonscrire l'intelligibilité des actions ou du moins qu'il soit possible de s'en tenir à celui-ci. Comme l'a si justement et avec tant d'insistance souligné Bazin, il convient d'abord de prendre acte du fait que le discours sur l'action obéit lui-même toujours à ses propres règles et s'avère fonction de son contexte d'énonciation. En somme, tenir un discours sur l'action, « c'est une autre action, ce n'est pas le sens de la première ».

Certes, je pourrais *aussi* demander à ces gens quel sens a dans leur vie le football, quelle idée du sport accompagne leur passion pour ce jeu, quelle importance a pour eux la religion catholique, quelle vision du monde « sous-tend » leur pratique dominicale... Je peux solliciter d'eux non seulement des informations sur ce qu'ils font, mais des commentaires interprétatifs, des appréciations, des jugements de valeur. Mais expliquer à un tiers tout l'intérêt du football, ce n'est pas assister

---

l'anthropologie de la philosophie de Wittgenstein et plus particulièrement de sa conception du langage. Pour cette partie de ma réflexion, ma dette à l'endroit de Bazin est considérable, puisque je me contente de reprendre et de reformuler sa réflexion en la liant à d'autres travaux et en l'articulant à ce que je perçois de cette transformation de nos regards disciplinaires.

à un match, pas plus que le commenter à la radio n'est le jouer. C'est une autre action, ce n'est pas le sens de la première. Leur discours sur le sport ou sur la religion a aussi ses règles, il n'est pas le même selon les situations, en famille et face à un étranger, etc. (Bazin 1998 : 33).

C'est là a priori un banal constat, qui a d'ailleurs été fait par à peu près toutes les disciplines qui se livrent à l'enquête de terrain. En sociologie, on exprime la même difficulté en disant que « les acteurs ne sont *parfois*<sup>7</sup> pas capables d'articuler leurs expériences et leurs connaissances » (Emerson dans Céfaï 2003 : 402), bref qu'il ne suffit pas d'interroger les individus sur le sens de leurs pratiques ou de prendre acte de ce qu'ils en disent pour circonscrire correctement ce qui les organise. Si les gens sont bien toujours en mesure de répondre aux interrogations qu'on leur adresse — et c'est bien là toute la difficulté — il n'en demeure pas moins que les explications fournies quant à la « signification » des pratiques ou des règles auxquelles celles-ci obéissent s'avèrent ne pas toujours en rendre compte, peuvent être en contradiction flagrante avec ce que révèle l'observation ou d'autres segments du discours et obéissent elles-mêmes, de toute façon, à une logique (celle du discours sur soi selon le contexte) qui est nécessairement différente de celle de l'action.

L'ethnographie, comme la concevait Bazin, suppose une certaine conception de l'homme et du langage, qui s'articule étroitement au constat de cet écart entre cohérence du discours et cohérence de la pratique. Elle suppose que l'une et l'autre ne sont pas du même ordre. C'est, il me semble, pour opérer une distinction de ce type qu'Anthony Giddens a distingué la conscience pratique de la conscience discursive (1987). Pour Giddens, nombre des connaissances et conceptions qui sont mobilisées dans les pratiques les plus ordinaires ne sont, comme le soutient aussi Bazin, ni conscientes (au sens où elles seraient réfléchies), puisqu'elles s'imposent comme allant de soi, ni inconscientes, au sens où elles ne sont pas refoulées au sens où l'entend la psychanalyse ; elles font plutôt partie de ce que les uns et les autres tiennent pour acquis et admettent comme constitutif de l'ordre des choses dans le cadre de l'action. Giddens dit donc de la conscience pratique qu'elle est « non consciente » (1991 : 36). Et c'est encore une conception des choses qui me semble tout à fait semblable qu'on trouve dans *Le lieu de l'homme* de Fernand Dumont, qui distingue deux niveaux de culture, d'abord une « culture première », qui est le monde de la certitude ordinaire et de l'évidence du réel qui sert de cadre à la pratique et à l'action :

---

7. Je souligne.

[un] monde de la cohésion première où nous posons avec assurance les regards et les actes de tous les jours, où toutes choses sont nommées, où les symboles familiers tissent autour de nous nos multiples appartenances. Pour tout dire, un monde du « sens commun », et selon la double acception du terme : comme vérité certaine et comme vérité unanime... La culture première est un donné. Les hommes s'y meuvent dans la familiarité des significations, des modèles et des idéaux convenus : des schémas d'actions, des coutumes, tout un réseau par où l'on se reconnaît spontanément dans le monde comme dans sa maison (Dumont 1968 : 40, 51).

Cette culture première, Dumont la distingue de ce qu'il appelle la culture seconde, qui est celle d'un autre monde :

celui du changement, du possible, de l'incertitude, de l'angoisse : beaucoup de nos actions et de nos paroles s'évertuent à les exprimer ou à y parer ; elles cherchent à restaurer le sens et, pour ce faire, à rétablir sans cesse la continuité. Mais les hommes ne se bornent pas à colmater les trous du monde et les fuites du sens ; ils construisent des univers parallèles où la perception, l'action, le discours puissent retrouver leurs assises et leurs intentions (1968 : 40).

Pour Dumont, le « lieu » de l'homme, ce n'est donc ni celui de la culture première qui est le cadre de l'action, de l'évidence des gestes ordinaires et des pratiques auxquelles on se livre sans pour autant que la conscience n'ait à s'en saisir, ni celui de la culture seconde qui ne parvient inversement jamais à rendre compte de la culture première et produit de toute façon une autre image du monde. C'est plutôt l'espace des allers-retours entre les deux : « L'autre culture s'infiltre par les fissures que la première veut masquer, elle suggère que la conscience ne saurait être enfermée ni dans le monde ni en elle-même ; de ce malaise, elle fabrique les fragments d'un autre monde. Et de l'une à l'autre, les hésitations, les reculs, les apaisements dessinent un rapport mouvant et qui doit être saisi dans sa mobilité même » (Dumont 1968 : 64). Si cette conception d'une expérience humaine divisée en deux univers (celui du discours sur le sens et les fondements des pratiques et celui des pratiques elles-mêmes) a été formulée par plusieurs auteurs, rares sont toutefois ceux qui, comme Bazin, ont pris appui sur celle-ci pour réfléchir à ce qu'elle suppose au plan épistémologique en regard de nos démarches interprétatives.

La difficulté qui se pose lorsque vient le temps de mettre en œuvre une démarche interprétative sur la base de ce dédoublement du monde est essentiellement d'ordre épistémologique, découlant du fait que,



comme le remarque Dumont, si la cohérence des gestes familiers n'est pas assimilable à celle du discours qui tente d'en rendre compte ou d'en dire quelque chose, les deux se recoupent et se superposent pourtant en de nombreux points. Tout le problème semble alors de trouver une façon rigoureuse permettant d'établir à quel moment les individus parviennent lucidement à voir juste sur le sens de leurs actions et, inversement, à quel moment le locuteur, même le plus sincère, s'applique plutôt à « inventer un autre monde » comme aurait dit Dumont et à raconter une histoire qui ne rendrait que bien mal compte de l'univers de gestes, d'actions et de pratiques qu'elle prétend fonder. En somme, c'est comme si le problème consistait à départager les moments où l'ethnologue peut faire état du sens qu'a son objet d'étude en se contentant de rapporter ce qu'en disent les principaux intéressés de ceux auxquels il y aurait autre chose à en dire et où il conviendrait de soumettre ces propos à l'analyse et à l'interprétation. Le sociologue Jean-Claude Kaufmann (1996) a par exemple reconnu l'existence de ce problème et l'a soulevé de façon très honnête, sans pour autant parvenir à le résoudre. Il se contente plutôt d'insister sur les compétences que peut développer le chercheur au fil du temps et de l'expérience et qui lui permettraient d'acquérir un jugement sûr en la matière. Cette façon de contourner le problème n'est pas sans rappeler la critique que faisait Wittgenstein de la démarche d'interprétation des rêves développée par Freud (voir Bouveresse 1991). En effet, pour Freud, il était possible, dans certains cas, que son patient parvienne lui-même à interpréter correctement certains de ses rêves, alors qu'à d'autres moments, la barrière du refoulement rendait une telle lucidité impossible et c'est alors seul le psychanalyste qui pouvait décoder correctement le rêve. Comment alors établir de façon rigoureuse la frontière permettant de distinguer les moments où la conscience voit juste de ceux où l'inconscient l'en empêche et où l'individu se trompe complètement sur la signification de son rêve ? Freud n'a jamais résolu le problème et s'est plutôt contenté d'affirmer que seul le psychanalyste était en posture de savoir ce qu'il en est — une réponse qui n'a bien sûr jamais pu satisfaire Wittgenstein et qui constituait un élément essentiel de sa critique de Freud.

Bazin semble pour sa part résoudre le problème en nous invitant à le liquider, c'est-à-dire à ne pas s'aventurer sur un terrain où celui-ci se poserait. Sur la base de l'injonction wittgensteinienne du *Tractatus* (« sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence ») et prenant acte du

fait que l'action tout comme le discours qui en rend compte obéissent chacun à leurs propres règles et disposent de leur cohérence et de leur logique propre, il propose plutôt que l'interprétation consiste à décrire les deux en parallèle de manière à faire état de leur cohérence respective et à les laisser s'éclairer l'un l'autre, sans jamais s'abandonner à cet écueil consistant à expliquer l'un *par* l'autre : « D'une part ils font des cérémonies, de l'autre ils produisent éventuellement (ou du moins certains d'entre eux) des théologies ou des cosmologies... Mais il n'en résulte pas que ces cérémonies seraient l'expression manifeste, la mise en acte, d'un système "interne" de représentations » (Bazin 1998 : 34). En somme, il ne s'agit pas de se lancer en quête de vérités et d'essayer de départager le vrai du faux, mais beaucoup plus simplement de distinguer d'une part la cohérence des pratiques et, d'autre part, la cohérence du discours sur les pratiques. En cela, il y a bien une rupture très nette entre cette démarche ethnographique, qui suppose que ce qui permet de rendre intelligible un univers d'expérience est déjà donné dans celui-ci et la démarche consistant à étudier la culture comme produit, laquelle, d'une façon ou d'une autre cherchait à voir derrière ou au-delà du matériau d'enquête pour essayer d'atteindre un sens « caché » (qui sous-tendrait les phénomènes étudiés) ou qui, dans tous les cas, s'organisait au moins sur la base du postulat de l'existence d'un tel sens caché.

Si les actions humaines sont « sensées » et donc intelligibles, comme le propose Bazin, ce n'est pas parce qu'elles seraient le produit d'une force agissante qui les « sous-tendrait » ou les organiserait et qu'il y aurait lieu d'essayer de décrypter, c'est plutôt parce qu'elles sont le fait de sujets conscients qui, à la différence des abeilles ou des molécules, savent ce qu'ils font et qui sont en mesure d'en faire état, par l'entremise du langage. Or, dans la mesure où les actions humaines sont sensées, la description ne peut les circonscrire correctement en s'en tenant aux seuls mouvements des corps : il faut en somme être à même de distinguer entre l'action consistant à courir parce qu'on est pris en chasse et celle consistant à courir pour ne pas être en retard à l'aéroport. En outre, la description de l'action sera alors « dense » ou « épaisse » (*thick*) suivant la fameuse formule de Geertz, c'est-à-dire qu'elle replacera les gestes, pratiques et actes de langage dans leur contexte pour faire état de ce en quoi ils consistent.

De cette propriété des actions humaines — elles sont sensées — découle le fait que, pour pouvoir en faire état correctement,

l'observateur ne peut jamais demeurer à l'extérieur du langage : à moins de suivre le coureur pour découvrir quelles sont ses raisons de courir (ce qui ne sera bien sûr pas toujours possible), la seule façon de savoir pourquoi il court est encore de le lui demander. Et voilà qu'on semble revenir au point de départ et buter de nouveau sur le problème consistant à déterminer à quel moment un acteur est en mesure de faire état correctement de son action et à quel moment il est plutôt en train de produire une certaine image de lui-même, de se donner (éventuellement d'abord pour lui-même) les justifications dont il a besoin pour assurer sa propre cohérence ou plus simplement pour « proférer son monde » comme aurait dit Dumont. Or, toujours en suivant Bazin, on peut avancer qu'il s'agit là d'un faux problème, puisqu'il ne s'agit absolument pas d'opérer la distinction entre le moment où les gens sont capables de faire lucidement état du sens de leurs actions et celui où ils n'y parviendraient pas, mais plutôt de distinguer entre le moment où on fait simplement état de ses actions et celui où on se met plutôt à leur donner un sens. Le problème ne se pose pas dans la mesure où on reconnaît qu'il y a tout un monde entre le fait de relater des actions, de dire par exemple avec qui on était le jour où on a acheté son premier soutien-gorge, et le fait de leur donner un sens, d'expliquer ce que représente une pratique ou ce qu'elle permet d'exprimer, dès lors qu'il ne s'agit plus de rapporter la pratique, mais de la justifier, de faire état de ce que seraient ses assises ou de la faire apparaître comme marque visible d'une conviction profonde.

Il faut certainement tout de suite préciser que le fait que la cohérence de l'action ne soit pas la même que celle du discours sur le sens de l'action ne signifie évidemment en rien que le langage (et, partant, éventuellement les techniques d'entretiens individuels ou les documents d'archives écrites) ne permet pas de faire correctement état de l'action elle-même. Comme le souligne encore Bazin :

... ils peuvent si nécessaire expliquer ce qu'ils font à un étranger comme moi tombé là par hasard et qui, lui, n'en a pas la moindre idée. Par exemple, ils m'expliquent que leurs cris sont une protestation (il n'y avait pas hors-jeu, et devant mon incompréhension ils m'expliquent aussi ce qu'est un « hors-jeu »). Ce faisant, ils ne me donnent pas une description de leur état mental, mais bien de ce qu'ils font (1998 : 31).

En outre, il me semble que la distinction sur laquelle reposent implicitement plusieurs des descriptions ethnographiques présentées

ici ne consiste pas à départager, d'un côté, des segments de discours qui tiendraient de l'illusion, des histoires que se racontent les gens à eux-mêmes de ceux qui, de l'autre côté, seraient le fait de sujets lucides, capables de rendre compte correctement de leurs actions. Il s'agit beaucoup plus radicalement d'opérer la distinction entre les propos qui consistent simplement à faire état de l'action elle-même et ceux (qui suivent généralement de près les premiers) qui consistent à justifier l'action et à censément faire état de ce que serait son sens ou de ce qui l'expliquerait. En somme, la distinction qu'opèrent implicitement plusieurs des auteurs de ce numéro et qui constitue le cœur de leurs interprétations ne remet de toute évidence pas en question la capacité des individus à dire correctement ce qu'ils font ni non plus ce que représentent pour eux leurs pratiques ; elle semble bien plutôt postuler qu'il y a quelque valeur heuristique à aborder distinctement ce que font les gens et ce qu'ils en disent.

Si on ne remet pas en cause la capacité des uns et des autres à faire correctement état de leurs actions, on se garde cependant bien de considérer de la même manière ce que les gens rapportent comme des actions (les leurs ou celles des autres) circonscrites ayant effectivement été accomplies par des sujets singuliers et les discours qu'ils tiennent volontiers et avec assurance sur ce que font les autres en général. C'est en somme et pour l'essentiel plutôt dans le récit d'une « vie singulière en train de se vivre », pour reprendre la formule de Marc Augé (1994), et dans les événements qui la composent qu'on trouve la matière permettant de décrire l'action. Et c'est bien pour cela que ces ethnographies ne s'appuient pas sur des propos concernant ce que diraient des gens sur ce que sont des manières de faire « en général », mais qu'ils prennent plutôt minutieusement pour objet la singularité de ce qui s'est joué à un certain moment de l'histoire dans le parcours d'individus bien réels.

En somme, la description ethnographique ne s'en tient ni à l'action elle-même ni non plus aux discours et aux représentations qui donnent sens à l'action, l'organisent ou la justifient : elle s'applique à circonscrire les deux de façon à les distinguer et parfois aussi à mettre en évidence les espaces de ruptures entre l'une et l'autre. En lisant l'article d'Holly Everett, on comprend que l'expérience alimentaire à Terre-Neuve ne se réduit pas au *fish and chips*, tout comme on serait également bien naïf de tenir pour acquis qu'au ras de l'expérience quotidienne, les petits fruits de la province occupent la place que le discours de l'industrie

touristique affirme être la leur. Mais qu'on ne s'y méprenne pas, cette interprétation n'a pas pour objet la mise au jour du « véritable sens » de l'alimentation terre-neuvienne et, conséquemment, ce n'est pas dans un « rapport de vérité » qu'elle articule les fruits sauvage au *fish and chips* — ce qui supposerait d'appréhender les écarts ou les dissonances comme relevant de l'« illusion », voire du « mensonge ». Elle vise plutôt à restituer la complexité de l'expérience, en reconnaissant que l'homme est tout à la fois pris dans le monde et occupé à lui donner sens. L'expérience alimentaire à Terre-Neuve telle qu'elle est rapportée ici, c'est donc plutôt celle dans laquelle la consommation du *fish and chips* se double de l'idée de l'omniprésence des petits fruits qu'on cueille soi-même et avec lesquels on fait des tartes et des confitures maison. La pleine compréhension de ce contexte particulier réside dans la mise en perspective de ces deux dimensions : l'une et l'autre sont toutes aussi essentielles et leur mise en parallèle suffit amplement, dans la mesure où l'une éclaire l'autre et inversement. En somme, de la même manière que négliger de se pencher sur la logique de l'action pour s'en tenir à la façon dont les gens la mettent en sens, ce serait postuler un rationalisme et une clairvoyance, une « intériorité du sens » suivant la perspective de Wittgenstein à laquelle se réfère Bazin, qui sont parfaitement intenables et que l'observation, même la plus superficielle, a tôt fait de démentir ; ignorer inversement le discours ou la représentation, ce serait prendre les gens pour des « idiots culturels » comme le proposait Garfinkel (1967), incapables de penser leur univers, de l'inventer, de le transformer et de donner sens à leurs actions et à leur vie, ce serait en somme et pour reprendre les formules de Dumont, passer à côté de la moitié du monde qu'habitent les humains. En cela, il me semble que ces ethnographies consistent à rendre intelligibles des expériences humaines en décrivant simultanément le monde de l'action et celui du discours ou de la représentation, de façon à rendre visible les tensions et les écarts entre l'un et l'autre, ce qui suppose évidemment de pouvoir aborder le monde pensé, vécu, représenté et expérimenté dans sa pleine dualité, en évitant les amalgames qui risqueraient de faire apparaître comme absurde tantôt le discours, tantôt l'action ou qui, pire encore, conduiraient le chercheur à l'irrésistible tentation de gommer la complexité et le caractère parfois contradictoire de l'expérience humaine pour produire l'illusion d'un monde « lisse ».

## Références

- Augé, Marc, 1994, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris, Aubier.
- Bazin, Jean, 1998, « Questions de sens ». *L'Enquête* 6 : 13-34.
- Bergeron, Michel et al., 1978, « Théories et méthodes. Interview avec J.C. Dupont, B. Saladin d'Anglure et R.L. Séguin ». Dans Jean-Claude Dupont (dir.), *Mélanges en l'honneur de Luc Lacourcière, Folklore français d'Amérique*, Montréal, Leméac : 77-90.
- Bouveresse, Jacques, 1991, *Philosophie, mythologie et pseudo-science. Wittgenstein lecteur de Freud*. Combas, Éditions de l'Éclat.
- Bricault, Christine, Anne-Marie Desdouits et Dominique Sarny, 2004, « Rétrospective de la discipline. La conception du folklore de trois pionniers (Marius Barbeau, Luc Lacourcière et Carmen Roy) ». *Ethnologies* 26 (2) : 21-56.
- Céfaï, Daniel, 2003, *L'enquête de terrain*. Paris, La Découverte.
- Clifford, James et George E. Marcus, 1986, *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, University of California Press.
- Desdouits, Anne-Marie et Laurier Turgeon (dir.), 1997, *Ethnologies francophones de l'Amérique et d'ailleurs*. Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval.
- Dumont, Fernand, 1968, *Le lieu de l'homme. La culture comme distance et mémoire*. Montréal, Hurtubise HMH.
- Garfinkel, Harold, 1967, *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs (NJ), Prentice-Hall.
- Geertz, Clifford, 1973, *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic Books.
- , 1998 [1973], « La description dense. Vers une théorie interprétative de la culture ». *L'Enquête* 6 : 73-108.
- Giddens, Anthony, 1987 [1984], *La constitution de la société. Éléments de la théorie de la structuration*. Paris, Presses universitaires de France.
- , 1991, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford (CA), Stanford University Press.
- Herder, Johann Gottfried, 1992 [1771], *Traité de l'origine du langage*. Paris, Presses universitaires de France.
- Kaufmann, Jean-Claude, 1996, *L'entretien compréhensif*. Paris, Nathan.
- Laburthe-Tolra, Philippe, 1998, *Critiques de la raison ethnologique*. Paris, Presses universitaires de France.
- Lenclud, Gérard, 1995, « Quand voir, c'est reconnaître ». *Enquête, Les terrains de l'enquête* : 113-129.

- Roberge, Martine, 2004, « Émergence d'une ethnologie contemporaine plurielle à l'Université Laval ». *Ethnologies* 26 (2) : 139-178.
- Thiesse, Anne-Marie, 2001, *La création des identités nationales. Europe XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*. Paris, Seuil.

# FROM CULTURE AS A “PRODUCT” TO CULTURE AS EXPERIENCE

Back to ethnography

**Madeleine Pastinelli**

*Célat and the Department of Sociology, Université Laval*

In 1973, almost 35 years ago now, Clifford Geertz first published his famous remark concerning “thick” description in anthropology. Attempting not so much to set out a program for anthropology (in short, stating what anthropologists *should* do), but rather to define the anthropological approach, Geertz furthermore reaffirmed the descriptive character of anthropologists’ activities. From the outset, he suggested that in order to understand what makes up a discipline, it was not so much necessary to focus on the results it produced, the theories it formulated or the discoveries that emerged from it; instead, the focal issue should be what its practitioners actually do. And Geertz said that what anthropologists most obviously do is describe; in other words, they are actually ethnographers. Geertz’s affirmations are still immensely relevant for today’s anthropologists, and it seems to me that they could also very clearly be applied to what ethnology has become in Canada.

For the purposes of this text, and, as such, in a manner that is truly exceptional, I wish to apply the classic North American distinction, one that is (or was until recently) made by ethnologists and folklorists, between ethnology<sup>1</sup> and anthropology, with ethnology presenting itself as the diachronic study of Western cultures and defining itself by the fact that the researchers are themselves members of the culture under study (“close” or the “same”), whereas anthropology, is (or was) instead thought of as the synchronic study of exotic cultures where the

---

1. In English Canada and the United States, the discipline is more commonly referred to as folklore rather than ethnology.



researchers are not members of the cultures they are studying (Bergeron et al. 1978; Desdouits 1997). It must furthermore be specified that, generally speaking, in North America this distinction is essentially made by ethnologists and folklorists and is most often ignored by anthropologists, who, perhaps given their superior numbers (there are fewer ethnologists), seem to regularly ignore the very existence of ethnology, which has long tried to distinguish itself from anthropology. Of course, before having recourse to such a distinction, we must, moreover, immediately add that today it would no longer be considered necessary to provide any distinguishing theoretical, methodological or epistemological foundations for the discipline of ethnology. Notwithstanding the fact that in the past ethnology took on the distinguishing characteristics that I just described and that this distinction has been the source of specific disciplinary institutions and traditions, today there are of course researchers trained in ethnology who work from the synchronic perspective, and sometimes (though more rarely) in exotic contexts as well. In addition, for some time now anthropologists have been interested in the historic dimension of the phenomena that they study, and many of them have also applied their approaches to Western societies.

Nevertheless, it would still seem necessary to recognize the existence of an institutional distinction and of different disciplinary traditions. In fact, Université Laval still has an ethnology program that is separate from its anthropology program, just as at Memorial, there is still a folklore department distinct from its anthropology department, and this same type of overlapping duality can be found in the vast majority of American universities that have folklore departments. Lastly, I would like to emphasize that we would surely be wrong to think that today this distinction only represents an administrative division; nothing seems to me further from the truth! In fact, whereas anthropologists see themselves as being the heirs of Mauss or Malinowski, ethnologists perceive themselves more as the heirs of Van Gennep or Propp, and while anthropology students at Université Laval read Lévi-Strauss for the first time, ethnology students instead discover Favret-Saada. Finally, no matter what can be said about the former culturalist divisions between fields of study, which once enabled people from both camps to establish their anthropological credentials and which no longer seem relevant today, it must be noted that many anthropology programs still reflect divisions into culture areas, and in my view these divisions nowadays seem to resonate even more in the way that new professors are recruited

for anthropology departments (in fact, professors are seldom recruited without there being a specification that preference will be given to candidates interested in a particular culture area). In the same way, the clear persistence of diachronic questioning and perspectives (these can be found in all the articles of the current issue of this journal) can also be observed among ethnologists, as well as a predilection for certain subjects that were for a long time focal concerns of this discipline. More concretely, ethnologists have their associations, journals, academic networks and scientific events, and this is also true for anthropologists, and while an intermingling of the two does sometimes occur (some do occasionally venture into their neighbour's backyard), this is still the exception rather than the rule. To make a long story short, even though we seem no longer able to make distinctions as regards methods, theoretical frameworks or subjects of study, the disciplinary heritage is nevertheless not the same and the scholarly literary corpus into which undergraduate students are initiated differs, and this also applies to the areas of study and the types of questioning most often chosen in each respective field. Clearly then we should still recognize a distinction, even if it is only contingent upon and linked to the history of various institutions, and, based on this distinction, note that, though the importance of the ethnographic approach could already be observed more than thirty years ago among anthropologists, it appears to be a relative novelty among ethnologists.

The importance that Canadian ethnologists have placed on ethnographic undertakings seems to me to be closely linked to a shift in perspective which has progressively led away from the study of culture as a *product* to a study of culture as *social experience*. In the following pages, I would therefore like to set out what I believe comprises this shift and to reflect upon the characteristics of this type of ethnography as it is currently practiced. It seems to me that the current issue of this journal provides me with the perfect opportunity to risk such an endeavour. In fact, the texts assembled here are very special in that none of them were submitted to the journal in response to the sort of call for articles that we regularly send out when preparing a thematic issue. This collection of texts is thus a priori the group of articles of an "open" issue, i.e. a collection of all the articles received by the journal during the last few years and months. But let me make one thing perfectly clear: even though the texts in question do not necessarily deal with the same subject matter, phenomenon or field of study, there is still a certain unity within the whole. In fact, in contrast to thematic issues,

open issues have this particularity: they most often demonstrate a strong disciplinary unity (as is definitely the case with this issue). Though it is common for the journal to publish the work of researchers from other disciplines who offer their texts in response to a call for papers for thematic issues, it so happens that the other articles received by the journal are almost always written by ethnologists, who perceive themselves as belonging to this discipline and consider this journal as being their own. Not only does the unity of these texts seem to me entirely real, but I also find their shared characteristics to be very revelatory given that the articles of this issue deal with a variety of fields of study, periods and phenomena.

### From one perception of “culture” to another

When I began my undergraduate studies in ethnology at Université Laval (in 1994), in nearly all of our courses the professors encouraged us not only to conduct interviews in a near systematic manner,<sup>2</sup> but they also very strongly encouraged us to create a file in the school's folklore archives and always to make sure to file away the results of the surveys carried out in the course of our studies. I do not know to what extent ethnology students today are still encouraged to file the material that they collect in the archives, but it seems to me in any case that this concern for the collection of data and its conservation was quite symptomatic of a certain idea of what culture actually is. In fact, although anthropology and sociology students, for example, are also induced to carry out field investigations as part of their undergraduate training, and though, in certain cases, other departments may conserve in archives the *work* carried out by their students,<sup>3</sup> as far as I know in

2. Among my memories, I recall going to my father's barn to take photos of objects for a course in material culture, conducting several interviews concerning a roadside cross in Boischatel for a folk religion course, conducting interviews in the county of Bellechasse regarding the history of a country school for a course in oral investigation, interviewing nuns at the Hôtel-Dieu hospital for a practical course in ethnological fieldwork, conducting others still with stringed-instrument makers for a special project, and venturing into yet another field for my practicum. Without a doubt, of all the study programs in the Social Sciences at Université Laval, at least during this time period, the ethnology program was by far the one where students were asked earliest and most regularly to conduct interviews and to use a tape recorder.
3. For example, the sociology department with which I am associated jealously preserves all the survey reports that have been carried out for over 25 years by the students of the department in the sociology research laboratory.

neither sociology nor anthropology has anyone ever had the idea of gathering and conserving all the raw data collected by the students (as opposed to the analyses produced on the basis of this data) as part of their fieldwork.

Of course, the above-mentioned concern in ethnology was a legacy (perhaps becoming somewhat anachronistic during the mid 1990s) of a still recent period during which it was believed that certain traits of popular culture, possibly comprising the *Volksggeist*, should be saved from imminent disappearance as a testimony to an affiliation with a very ancient past within which (even if we knew nothing about it and were not able — for the time being — to see or understand it) veritable buried treasures were perhaps to be found, treasures which, in an unknown future and due to methods not yet invented, might one day deliver their secrets. Thus the nature of the data gathered was of little importance; all such information was to be preciously preserved for posterity... just in case! When this idea first emerged, at the time of the founding of the archives, what folklorists collected were the *products* of popular culture, and more specifically those products through which, since the era of Herder, it was believed that the genius of the nation was transmitted, i.e. the productions of oral tradition (stories, legends, songs, etc.). I do not want to insist upon how the framework within which folklorists' and ethnologists' fields of interest were then broadened to progressively integrate the study of material culture, expertise and techniques, popular holidays, beliefs, and rituals, since this has already been the subject of several integrated analyses (see most notably Desdouts 1997; Roberge 2004; Bricault et al 2004). I would simply like to observe that, in comparison with practitioners from almost all of these fields of study, and until at least the beginning of the 1990s (and even much more recently still in the case of certain projects), ethnologists most often examined the "products" of culture, and they then progressively came to focus on the "production" of culture.

Dress, furniture, housing, songs, stories, and ritual are all, in the final analysis, *products* of culture. Our interest is first drawn to the products themselves before focusing as well on the conditions of their production and reproduction. In this sense, studying techniques or expertise, like studying fashion, the transmission of legends or storytellers' performances, is tantamount to studying what makes the existence of these cultural manifestations possible, and this is what it means to still be focused on the products of a given culture. Regardless of the elements

under study, whether arts and crafts, songs, folk art, stories, dress, celebrations, or rituals, when all is said and done, the spotlight is on what we recognize as *manifestations* of culture. The articles by Luc Dupont and Martyne Perrot in this volume take this direction by analyzing phenomena in progress, such as reality TV or the status of the child, that have become so familiar that they are taken for granted.

Furthermore, in this way of seeing things, one might even detect a generously broadened extension of the commonplace notion of culture, according to which “culture” essentially refers to the realms of aesthetic productions (fine arts, literature, theatre, music and dance) whose exceptional shared characteristic is that of being “observable.” This conception of culture as a product or manifestation (and by extension the context in which these manifestations are produced or in which the aptitudes and conditions favourable to their production are developed) is of course clearly different from the way anthropology defines culture, i.e. in Geertz’s words (following Weber): “man is an animal suspended in webs of significance he himself has spun,” (1973: 5) or, perhaps more in keeping with the general consensus, as a comprehensive, structured whole reflecting ways of seeing, articulating and doing that enable people to interact with others and act upon their environment. In short, on one side we have culture as a series of observable, even “collectable,” manifestations and, on the other, culture as a system of meaning or a conception of the world and one’s connection to it.

The importance given by the discipline to productions and manifestations of culture is clearly a by-product of Herder’s romantic conceptions that prompted the first collections of folklore (originally those of the Grimm brothers). For Herder, each people was endowed with an original, distinct and unique character forged over the centuries by way of its members’ contact with the climate and the earth, and thus constituting, in a sense, the essence of each people as transmitted through language.<sup>4</sup> It may be useful to remind those interested in the history of the ideas that motivated the first collections that traits concerning oral tradition were the first to be collected because Herder believed that the *language* of the people (i.e. of peasants living according to the rhythm of the seasons, in contact with the earth, preferably illiterate and therefore bearers of this essence in its purest form) transmitted the distinct, unique and particular character of the nation

4. Herder formulated the essential elements of this thesis in 1771 in his *Treatise on the Origin of Language*.

(later referred to as the *Volksgeist*) (Thiesse 2001). Hence, in keeping with Herder's intention, what one would have wished to find and preserve was of course this mysterious *Volksgeist* and not simply the stories themselves. However, since it would appear that the exact nature of the *Volksgeist* was never really identified, nor was the best way to proceed in order to extract this hidden genius from its lair so as to admire it in all its splendour, one had to make do with collecting everything likely to contain or represent a manifestation of it. In short, being unable to study "culture" — or even to know what the term actually referred to — one instead studied its manifestations. After stories came objects, techniques, rituals, and, later still, the "contexts" in which these were produced, transmitted or used; but it is far from sure that this multiplication or expansion of the objects to be studied was based, for all that, on a transformation of how such objects were actually seen. It seems to me that the study of culture as product was the study of a set of *signs* that were perhaps never so much examined in and for themselves as for something else, that is for what was imagined to be hidden somewhere within them or which served as their foundation and support and concerning which one dreamed (no doubt secretly) of managing to reach by the roundabout route of clever hermeneutic procedures.

Vis-à-vis the transformation of focus to the products and production of culture as a reflection of an interest henceforth directed more toward the connection with the world or toward what might be referred to as social experience, there is certainly no way we can claim to have finally discovered the means to directly study "culture" instead of merely studying its manifestations, i.e. that we have now managed to trace the outlines of this secret force, of this "system of representations" or of this hidden meaning "underlying" human practices and actions. Furthermore, as Jean Bazin (1998), following in the footsteps of Geertz, so clearly demonstrated, it is not at all clear that anything has ever existed anywhere that "underlies" human actions and is waiting to be discovered, above and beyond the simple fact that these actions take place in contexts that are collectively shared, where certain ways of doing things work well and others do not. It is undoubtedly our perspective that has changed so that the discipline no longer looks on culture as a "product," but rather on culture as connected to the world or as a social experience.

Thus, in this issue of our journal, Holly Everett does not wonder about the techniques for gathering berries, their history, the traditions or the expertise that provides their framework, or how these techniques

are passed on to others, but rather focuses on their significance as regards the self-image that Newfoundlanders try to create for visitors and on the interactions that are played out between Newfoundlanders and the collective Other. And to clearly demonstrate what this game of representations on the part of Newfoundland society involves, it is certainly useful, while showing the ways in which these representations work, to put the berries into perspective by daring to remind us of the role of fish and chips in daily Newfoundland life, as Everett does in her article. In the same vein, Ian Brodie wonders about the implications for young women of buying a bra for the first time, and he proposes that we should see this event as a sort of passage; there is no question of studying a rite as would still have been done fifteen or so years ago. In fact, in the past, studying a “rite” would probably mainly have involved tracing its history, documenting each of its successive stages, describing in detail the conditions under which it takes place, the roles played by various actors within the context of the rite, the instruments or accessories needed to carry it out, etc., all elements which could possibly have served as backing for a symbolic, structural, historical-geographic or other analysis (depending on the era and allegiances of the hermeneutician in question). Though some of these aspects are of course present in Ian Brodie’s work and serve to support his argument, his focus is not the “rite” itself (the author furthermore demonstrates that what is instead and more simply at stake is a passage), i.e. its origin, form, significance and components, but rather the way in which it is experienced by the people, and especially the women, involved. What is of interest for Ian, when all is said and done, is what takes place in practice and subjectively for the young woman who buys a bra for the first time: as such, the subject of study is not so much the passage itself as the way the event is actually experienced.

This seems to me to be the focal perspective of the texts assembled here. In her article about powwows in southwestern Ontario, Anna Hoefnagels describes the very recent character of these types of celebrations, the borrowings that underlie them and the way they have developed in line with the Christian gatherings organized by religious figures and in which Native people participated until the 1950s. However, her work also reveals, perhaps above all else, the nature of the links that Native people currently maintain with these celebrations and the importance they attribute to them; the author subtly leads us to discover the importance of the powwow in the experience of the Native people, not only by way of what they say about it but also, very



concretely, by way of the individual and collective practices that serve as its framework. For his part, Van Troi Tran, in his article on the ephemeral during the 1889 world's fair, invites us to discover what is at stake in the various events taking place during the fair, events that constitute places of consumption and interaction, leading visitors to become actors within the context of the fair instead of being reduced to playing the role of receptacles for the prevailing colonial discourse. Here the visitors' experience is the focus of the author's consideration rather than, first and foremost, what they are given to see or consume. Through his description, Van Troi Tran reveals the discrepancies between the party line of the colonial state and the meaning that emerges from the experience in question, with these events, in the final analysis, making it possible to express apparently contradictory conceptions in practice.

Although her work does not appear a priori as a product of an empirical survey but rather as a re-reading of Margaret Sargent's contribution concerning collections in Newfoundland, Anna K. Guigné offers here an astute ethnobiographical presentation of Sargent's work, highlighting, and helping us to imagine, the experience of a woman who, in 1950, set out for St. John's from Ottawa to conduct fieldwork. From a different perspective, but sharing with Guigné the biographical character of her approach, Maria Mateoniu, for her part, describes her stay in Romania's St. Nicholas monastery where she focused her attention on the importance of the house in the life journey and memory of Mother Neonila. In a totally surprising way, the entire relational dynamic between inside and out and the whole familial and community memory are revealed through the practices of place and the connections maintained with this house.

This transformation of focus on the part of ethnologists, a change that in turn has led us to examine the experiences of various people in different contexts rather than the products of culture, gives rise to approaches that appear, in my view, to be largely ethnographic in nature. No author appearing in these pages presents a "method" of analysis, proceeding by way of classification, the decoding of symbols, a search for elements of structure or for meaningful unities, or any other undertaking that entails, in one way or another, the reorganization of empirical material under the rubric of formalization. Such approaches have been set aside to leave room for the singularities and actual logic of each individual's field of inquiry. Indeed, the way the fields and subjects



of inquiry are in fact understood by each provides evidence for the latter observation, as the approaches prove to be very largely inductive and methodological considerations limited in essence to descriptions of the origins of the material being analyzed: a series of interviews conducted at certain moments with participants recruited in the various manners described, observations made as part of dissertation research at a certain place, or by way of a certain body of archival documents. And furthermore, if these undertakings are ethnological at all, it is more fundamentally because the interpretation of the phenomenon studied is found in the very description of what is uncovered in the field: the essence of the interpretative effort that makes it possible to reveal how the phenomenon under study is intelligible resides in the descriptions of the discourse used, the accounts provided and the actions undertaken in various singular contexts.

### **Duality of the World and Ethnographic Knowledge**

If interpretation exists within description, it is only because description is never merely a simple exercise in the coding of the real, as if “the perception of the world’s property and of the events unfolding therein actually escaped the constraints of epistemological activity” (Lenclud 1995: 113). What is different about ethnography as it is practiced by the authors of this issue, as opposed to the past notion of description as a straight transcription of objective reality, imagined as being without an interpretative dimension (and which, for this reason, has for the most part been discredited as an approach: it was advisable to go beyond this level of procedure), is that their ethnological description, generally speaking, appears to be reflexive in nature. We apparently no longer labour under the illusion that we can grasp actual reality, and this is indeed why writers like Ian Brodie, Maria Mateoniu, and Ghislaine Gallenga fully accept the consequences of having their own perspectives present in the field of investigation and place them at the heart of their descriptions. Marie Renier, for her part, makes this illusion of capturing reality through description the very subject of her reflections about travelogues. In her article about travelogues, she examines the way in which this written material — provided by explorers and missionaries as well as anthropologists — becomes part of a shared history which helps give shape to the collective myth of the Other and of Elsewhere. By examining to the same extent what has occurred before the narrative begins, even before the departure of the traveler, as what meeting the Other represents, she not only takes us to the very heart of

the construction of the narrative, but also reveals its importance for the traveler's experience.

Above and beyond the reflexive dimensions of the process, we can still, nevertheless, try to understand how a description thus provided enables us to know or understand something about the experience or connection to the world of the individuals or groups described. In other words, in what way are these descriptions different from those that could be produced (and that as a matter of fact are sometimes produced) by the people in question? What type of knowledge makes it possible to provide ethnographic description and what does it describe that allows some type of "knowledge," or, at the very least, an understanding of the phenomenon studied to actually emerge?

In certain approaches, inspired by postmodern anthropology such as developed by James Clifford (1986), it has been maintained that the ethnographic approach should do away with any epistemological rupture and that the point of view of the people met in the field should be gathered directly, in order (after the completion of selection and tabulation), the traces of which the ethnologist would certainly have wanted to be able to erase) to then be confined to reporting the diversity of points of view related to a given context, i.e. to describing the diversity and dissonance of the "voices" that resonate within the same social framework — ideally without ever adding anything else to the reporting itself. Logically speaking, such an approach could only lead anthropologists to fabricate the sort of mirrors in which participants could have discovered themselves by contemplating a self-image they had already expressed. And we might ask ourselves, to the extent that the approach would keep us from saying anything at all about what the participants themselves say (the researcher's pen as it were being applied instead to recapitulating and synthesizing what they say), if it would not be simpler to offer a sort of platform to the individuals in question and if playing the role of self-proclaimed intermediary for the participants' own interpretations is not ultimately superfluous. As it happens, the texts assembled here obviously do not limit themselves to such a perspective and do say something more about the context studied than what the actors to be found in the texts themselves have to say about it. But what do they say by way of description?

I would now like to try to venture an answer to these questions. Without wishing to exaggerate the procedural homogeneity adopted by the authors whose work is assembled here, I would ultimately suggest,

on the whole and in the final analysis, that the tendency in these texts is toward an approach which consists in rendering experience intelligible and restoring its complexity by implicitly distinguishing and, at the same time, identifying how and to what extent the discourse and practices in question are internally consistent in nature. I believe that it is by identifying the clear gap between the two, by enabling us to see its scope and depth, that these descriptions succeed in making the human experiences with which they deal intelligible. Of course, such an approach is certainly not so clearly obvious in each text, and several of them do not limit themselves to this approach. But the latter perspective, it seems to me, is nevertheless the orientation emerging most distinctly from this collection of work. By reviewing here, as I have understood them, some of the arguments and elements of reflection developed by Jean Bazin (1998) in an article entitled "Questions de sens" [Questions of Meaning],<sup>5</sup> I will try to set out the postulates on which this approach is based and explain its component parts.

We should firstly note that the work of ethnologists involves more than merely describing whatever the individual who interests them might have to say, and this is based on the postulate that there is indeed more to be said about the matter, i.e. that at least on certain levels the actors concerned are not themselves always and forever able to provide an accurate description of the fundamental nature of their own experience. If it were otherwise, the approach adopted by ethnologists would be profoundly pointless: as Clifford has argued, leaving the floor to the participants would be enough. People could of course always be questioned concerning the meaning of their actions (or what they might have said about these actions may be noted, based on what has been found in the archives), and they are naturally always able to produce their own views in response to the questions they are submitted. As

- 
5. This article appeared in one of the issues of *Enquête* dealing with description and was put forward as a critical re-reading of Geertz's perspective on description and, more fundamentally, on the conception of culture underlying the latter's viewpoint. Characterized by great clarity, and in my view of fundamental importance, this text also represented an opportunity for Bazin to explain the nature and limits of interpretative work in ethnology. Bazin's viewpoint emerges as a rigorous application of Wittgenstein's philosophy, and, more specifically, his conception of language, to anthropology. This section of my paper is deeply indebted to Bazin since I merely go back to and reformulate his reflections by linking them to other works and tying them in with what I have perceived concerning this transformation of our disciplinary perspectives.

Laburthe-Tolra notes, “anybody will have enough good will to provide any sort of answer to any sort of question. In other words, whoever asks questions will get only answers, responses that are often not so much a product of the questions asked as of what are presumably the investigator’s expectations, based on what the subject being questioned perceives to be the investigator’s concerns and interests” (1998: 14). Moreover, although the meaning that the actors may impute to their actions and the manner that they may discursively report them are certainly not completely arbitrary, and as such deserve a longer look, it does not necessarily follow that *the meaning reported by them* enables us to determine the intelligibility of the actions, or at the very least that it is possible to restrict ourselves to considering their viewpoints only. As Bazin has pointed out so rightly and emphatically, it is firstly advisable to note that any discourse concerning action obeys its own rules and is a product of the context in which it is articulated. In short, any such discourse “is in itself another action and does not provide the meaning of the action to which it is referring:”

Of course, I could *also* ask people what soccer means in their lives, what idea of sport accompanies their passion for this game, what importance the Catholic religion holds for them, what world view “underlies” their Sunday practices, etc. I could solicit from them not only information concerning what they do but also interpretative commentary, assessments, and value judgments. But providing an in-depth explanation to a third party of what interest soccer may hold is not the same as attending a match, any more than providing a play-by-play account on the radio is tantamount to playing. This constitutes another type of action, not an encapsulation of the meaning of the first. Their views on sport or religion also have their own rules and are expressed differently according to the situation. i.e. in the family context, with strangers, etc. (Bazin 1998: 33).

On the face of it, this is a banal realization, one that has been reached by nearly all disciplines that conduct investigations in the field. Sociologists express the same difficulty, noting that “actors are *sometimes*<sup>6</sup> unable to articulate their knowledge and experiences” (Emerson in Céfaï 2003: 402); in short, to correctly identify the organizing principle behind this knowledge and experience, it is not enough to question people concerning the meaning of their practices or take note of what they have to say about them. Although people are indeed always able to provide answers to any questions addressed to them, the fact remains

6. Emphasis mine.

— and herein lies the rub — that the explanations provided concerning “the meaning” of the practices, or the rules that these practices obey, do not always take these various elements into account, may flagrantly contradict what is revealed by observation, or what may emerge from other segments of discourse, and may in any case obey an internal logic (that of self-reflexive discourse depending on the context) that is necessarily different from that of the action.

Ethnography, as Bazin conceived of it, is based upon a certain idea of humankind and of language that is closely linked to recognizing this discrepancy between what is consistently said and what is consistently done. According to Bazin, the ethnographer’s basic assumption is that discourse and practice are not of the same order. It would seem to me that Anthony Giddens distinguished practical from discursive consciousness precisely in order to make this sort of distinction. For Giddens (1987) as for Bazin (1998), the numerous types of knowledge and the range of conceptions that are mobilized in the most ordinary practices are neither conscious (in the sense that they might be well thought out), since they emerge as “going without saying,” nor unconscious, to the extent that they are not, psychoanalytically speaking, repressed: they are instead part and parcel of what each and everyone takes for granted and admits as making up the order of things within the realm of *action*. Hence Giddens describes practical consciousness as being “non-conscious” (1991: 36). And this is once again a conception of things that seems to me to be very similar to what is found in Fernand Dumont’s *Le lieu de l’homme* [Man’s Place] where two levels of culture are singled out, starting with a “primary culture,” i.e. the world of ordinary certainty and evidence of the real that serves as a framework for practice and action:

[a] world of primary cohesion where we perceive everyday things and act in an everyday manner with complete assurance, a world where all things have a name, and where we experience a sense of belonging to the many and varied contexts woven in a fabric of familiar symbols around us. In sum, a common sense world in both accepted senses of the term: “as certain truth and as unanimous truth.... Primary culture is a given. Human beings move within their primary culture in a world of familiar meanings, models and agreed upon ideas, a place of diagrammed actions and customs, an entire network through which people spontaneously recognize themselves in the outside world as they do at home (Dumont 1968: 40, 51).

Dumont distinguishes this primary culture from what he calls secondary culture, which is the culture of another world,

[a realm] of change, of the possible, of uncertainty, of anguish; many of our actions and words endeavour to express these elements or to keep them at bay: we seek, in both word and deed, to restore meaning and, in so doing, to constantly reestablish continuity. But human beings do not limit themselves to sealing cracks in the world in which they live or to stemming losses of meaning; they construct parallel universes where perception, action and discourse may recover their purposes and foundations (1968: 40).

For Dumont, a human being's "place" is therefore neither in the primary culture, which serves as the framework for action, for the obvious, ordinary acts and practices that we carry out without consciously realizing that we do so, nor in the secondary culture that, conversely, never manages to recognize the primary culture and in any case produces another image of the world. Our "place" is instead within the space of comings and goings between these two realms of culture: "One culture seeps through the cracks that the other wishes to paper over, suggesting that consciousness may not be confined within the world or within itself; from this uneasy situation, it pieces together the fragments of another world. And from one to the other, the hesitations, setbacks, and appeasements from an outline of a shifting relationship that must be grasped even as it shifts" (Dumont 1968: 64). Even though several other authors have also formulated this conception of human experience as divided into two universes (that of discourse on the meaning and foundations of practices and that of the practices themselves), there are very few who, like Bazin, have adopted this conception as a basis for reflecting upon what such a notion implies on the epistemological level with respect to our interpretative initiatives.

The difficulty that arises when the time comes to undertake an interpretative initiative based on these overlapping worlds is essentially epistemological in nature, resulting from the fact that, as Dumont observes, although the consistent nature of familiar acts is not comparable to that of the discourse that attempts to summarize these acts or say something about them, the two levels intersect and are superimposed at a number of different points. The entire problem seems therefore to involve finding a rigorous way to establish the exact moment when individuals lucidly manage to fully grasp the meaning of their actions and, conversely, when even the most sincere speaker instead

makes every effort to “invent another world,” as Dumont would have it, and to tell a story that may only very poorly take the universe of gestures, actions and practices (that the storyteller would claim to be establishing) into account. In short, it is as if the problem consisted in separating the moments when ethnologists can state the meaning of their subject of study by merely reporting what the main interested parties have to say about those elements, about which there may be something else to be said, from those instances when it would be advisable to analyse and interpret what has been said. The sociologist Jean-Claude Kaufmann (1996), for instance, has recognized the existence of this problem and raised it in a very honest manner, nevertheless without managing to solve it. He instead merely insists upon the skills that researchers may develop over time and from experience and that may enable them to acquire a solid sense of judgment about the matter. This way of getting around the problem is reminiscent of Wittgenstein’s criticism of the approach to interpreting dreams developed by Freud (see Bouveresse 1991). In fact, according to Freud, it was possible, in certain cases, for patients themselves to manage to correctly interpret some of their dreams, whereas, at other moments, the barrier of repression made such lucidity impossible, and therefore only the psychoanalyst could accurately decode the dreams. How, therefore, is it possible to establish in a rigorous manner the boundary which distinguishes the moments when consciousness sees clearly from those when the unconscious prevents it from doing so, or when individuals are completely mistaken concerning the meaning of their dreams? Freud never solved this problem and instead restricted himself to affirming that only the psychoanalyst was in a position to know the real nature of the problem — a reply that, of course, could never satisfy Wittgenstein and that constituted an essential element of his criticism of Freud.

Bazin, for his part, seems to solve the problem by inviting us to eliminate it, i.e. to avoid venturing into an area where the issue would in fact arise. Based on Wittgenstein’s injunction from *Tractatus* (“it is advisable to remain silent about that which we are unable to speak”), and recognizing the fact that both the action and the discourse that reports it obey their own rules and have their own inner consistency and logic, he instead suggests that interpretation should consist in describing both aspects simultaneously in such a way as to demonstrate how each has its own inner consistency and to allow them to clarify one another, without ever falling into the trap of explaining one by the

other: “on the one hand, they perform ceremonies, on the other they eventually produce theologies or cosmologies (or at least some of them do)... but it does not follow that these ceremonies would be the visible expression, the acting-out, of an ‘internal’ system of representations” (Bazin 1998: 34). In short, finding a solution does not involve venturing out in search of truths and attempting to separate the true from the false, but much more simply identifying on the one hand the consistency of the practices, and on the other the consistency of various types of discourse concerning these practices. In this regard, there is indeed a very clear breach between this ethnographic approach, which presupposes that anything that enables us to make a universe of experience intelligible is already implicit in that universe itself, and the approach that involves studying the culture as product, an approach which in one way or another has sought to look behind or beyond the subject under study in order to try to reach a “hidden” meaning (that supposedly underlies the phenomena studied) or that, in any case, has been organized at the very least on the basis of the postulate that such a hidden meaning does in fact exist.

If, as Bazin suggests, human actions are “meaningful,” and therefore intelligible, it is not because they may be the product of a driving force that “supposedly underlies them” or that may organize them and that may be worth our while to try to decipher; they are instead meaningful and intelligible because they are products of conscious subjects who, as opposed to bees or molecules, know what they are doing and are able to articulate it by way of language. Such being the case, to the extent that human actions are meaningful, a description cannot accurately define them by restricting itself to reporting on movements of bodies alone; it is, in short, necessary to be able to distinguish between the action which consists in running because one is being chased and the one that consists in running so as not to arrive late at the airport. Moreover, the description of the action will then be “dense” or “thick,” according to Geertz’s well known formula, i.e. it will put the gestures, practices and acts of language back into their respective contexts in order to demonstrate their component parts.

From this property of human actions — that they are meaningful — it follows that to be able to accurately relate them, the observer can never remain outside the realm of language itself: unless one follows the runner in order to discover his or her reasons for running (which will of course not always be possible), the only way to know why this



individual runs is still to ask the person in question. And here we seem to return to square one and once again come up against the problem that consists in determining exactly when actors are capable of accurately describing their own actions and when instead they are producing a certain image of themselves, giving themselves (possibly in the first place for themselves) the justifications they need to ensure their own sense of consistency or, more simply, as Dumont would have put it, to “utter their world.” This being the case, and once again in line with Bazin, it may be suggested that what we have here is a false problem, since what matters is absolutely not distinguishing between the moment when people are able to provide a lucid description of their actions and when they may not manage it, but rather differentiating between the moment when one’s actions are simply related and when one instead sets out to give them a meaning. The problem does not arise to the extent that there is a recognition that a whole world lies between the fact of relating actions, recounting for instance that one was with such and such a person on the day of buying one’s first bra, and the fact of giving them meaning, of explaining what a practice represents or what it enables one to express; from then on, it is no longer a matter of reporting the practice but rather of justifying it, of describing what may be its foundations or making it appear as a visible sign of a profound conviction.

We immediately have to provide the following clarification: the fact that the inner consistency of the action is not the same as the consistency of the discourse concerning the meaning of the action obviously does not in any way mean that it is not possible to use language (and, hence, possibly individual interview techniques or archives of written documents) to accurately describe the action itself. As Bazin points out,

they may if necessary explain what they are doing to an outsider like myself who has landed in their midst by accident and who hasn’t the slightest clue about what is going on. For example, they will explain that they shout as a protest (there was no offside, and faced with my lack of understanding, they will also explain what an “offside” is). In so doing, they do not provide me with a description of their mental state but instead of what they are actually doing (1998: 31).

Moreover, it seems to me that the distinction upon which a number of the ethnographic descriptions presented here are based does not consist in separating, on the one hand, the segments of discourse that

may stem from illusion, i.e. the stories that people tell themselves, from those that, on the other hand, would be typical of lucid subjects who are capable of accurately reporting their actions. What is involved is a much more radical step: making a distinction between discourse that simply consists in describing the action itself and discourse (generally following close on the heels of the latter form) that supposedly justifies the action and describes what it may mean or what would explain it. In short, the distinction that a number of the authors make in this issue, one that is at the very core of their interpretations, obviously does not put into question people's capacity to accurately articulate what they do, or to explain what their practices mean for them either; it instead seems to postulate that there is a certain heuristic value in addressing separately what people do and what they say about what they do.

Although we are not questioning the capacity that people from all walks of life have to accurately describe their actions, we must be very careful not to consider in the same manner what people report as defined actions (theirs and others') having in fact been carried out by specific subjects and how they willingly and confidently hold forth about what others do in general. In short, the key essentially lies instead in the story of a "specific life as it is being lived," to borrow a phrase from Marc Augé (1994), and in the events that make it up, where the material that enables us to describe the action is to be found. And this is the reason why these ethnographies are not based on remarks about what people may have said concerning ways of doing things "in general;" instead they carefully examine the specific nature of what is played out at a given moment in history in the life journey of very real people.

In short, ethnographic description does not depend either on the action itself or on the words and representations that give meaning to the action, organize it or justify it: it concerns itself with defining both so as to differentiate them and sometimes also to highlight the gaps between them. In reading Holly Everett's article, we understand that the culinary experience in Newfoundland is not restricted to fish and chips, in the same way that, if Holly is to be believed, we would be very naive to take it for granted that, at the level of everyday experience, the berries of the province are as important as the discourse of the tourist industry contends that they are. But make no mistake about it; this interpretation is not designed to update the "real meaning" of the Newfoundland diet and, consequently, it is not in a "true account" that she links wild berries with fish and chips — which would entail

understanding the discrepancies or dissonances as a product of “illusion,” even of “a falsehood.” She instead aims to restore the complexity of the experience, in recognizing that human beings are at one and the same time trapped in the world and busy giving it meaning. Therefore, the culinary experience in Newfoundland as reported here is instead one in which fish and chips are also consumed, combined with the idea of the omnipresence of berries that one gathers oneself and with which one makes pies and homemade jam. A full understanding of this specific context resides in our putting these two dimensions into perspective: each is as essential as the other and juxtaposing them is amply sufficient, to the extent that each serves to clarify the other. When all is said and done, in the same way that neglecting to examine the logic of a given action so as to concentrate on the way people create meaning for it would be tantamount to postulating a rationalism and a clairvoyance — an “interiority of meaning” in line with Wittgenstein’s perspective to which Bazin refers — that are perfectly untenable and that even the most superficial observation quickly serves to belie, on the contrary, ignoring the discourse or the representation would be tantamount to taking people for “cultural idiots,” as Garfinkel (1967) has proposed, incapable of thinking up their universe, of inventing it, of transforming it and of giving meaning to their actions and to their lives; in the final analysis this would be, in Dumont’s sense of things, to skirt around half of the world in which human beings live. As such, it seems to me that these ethnographies serve to make human experiences intelligible by simultaneously describing the world of action and of discourse or representation, so as to highlight the tensions and discrepancies between them, an approach which is obviously based on being able to address the world as conceived, lived in, represented and experienced in its full duality, avoiding the risk of interminglings that may at one point make the discourse, and at another, the action, appear absurd, or that worse still, may lead the researcher to succumb to the irresistible temptation of erasing the complexity and the sometimes contradictory character of human experience in order to produce the illusion of a “seamless” world.

## References

- Augé, Marc. 1994. *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris: Aubier.
- Bazin, Jean. 1998. « Questions de sens ». *L'Enquête* 6 : 13-34.
- Bergeron, Michel et al. 1978. « Théories et méthodes: Interview avec J.C. Dupont, B. Saladin d'Anglure et R.L. Séguin ». In Jean-Claude Dupont (ed.), *Mélanges en l'honneur de Luc Lacourcière*, Folklore français d'Amérique: 77-90. Montréal: Leméac.
- Bouveresse, Jacques. 1991, *Philosophie, mythologie et pseudo-science: Wittgenstein lecteur de Freud*. Combas: Éditions de l'Éclat.
- Bricault, Christine, Anne-Marie Desdouts and Dominique Sarny. 2004. « Rétrospective de la discipline: La conception du folklore de trois pionniers (Marius Barbeau, Luc Lacourcière et Carmen Roy) ». *Ethnologies* 26 (2): 21-56.
- Céfaï, Daniel. 2003. *L'enquête de terrain*. Paris: La Découverte.
- Clifford, James and George E. Marcus. 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, University of California Press.
- Desdouts, Anne-Marie and Laurier Turgeon (ed.). 1997. *Ethnologies francophones de l'Amérique et d'ailleurs*. Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval.
- Dumont, Fernand. 1968. *Le lieu de l'homme: La culture comme distance et mémoire*. Montréal: Hurtubise HMH.
- Garfinkel, Harold. 1967. *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs (NJ): Prentice-Hall.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- . 1998 [1973]. « La description dense: Vers une théorie interprétative de la culture ». *L'Enquête* 6 : 73-108.
- Giddens, Anthony. 1987 [1984]. *La constitution de la société: Éléments de la théorie de la structuration*. Paris: Presses universitaires de France.
- . 1991. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford (CA): Stanford University Press.
- Herder, Johann Gottfried. 1992 [1771]. *Traité de l'origine du langage*. Paris: Presses universitaires de France.
- Kaufmann, Jean-Claude. 1996. *L'entretien compréhensif*. Paris: Nathan.
- Laburthe-Tolra, Philippe. 1998. *Critiques de la raison ethnologique*. Paris: Presses universitaires de France.
- Lenclud, Gérard. 1995. « Quand voir, c'est reconnaître ». *Enquête*, Les terrains de l'enquête : 113-129.

- Roberge, Martine. 2004. « Émergence d'une ethnologie contemporaine plurielle à l'Université Laval ». *Ethnologies* 26 (2) : 139-178.
- Thiesse, Anne-Marie. 2001. *La création des identités nationales. Europe XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*. Paris: Seuil.